学术专论

“大壮”心态与清初经世之学的演变

——以黄宗羲、万斯同师徒为中心

刘　辰

[摘要] 明清易代之际，黄宗羲、万斯同师徒由于深信秦晓山“十二运”学说理论，逐渐形成一种“大壮”心态：基于“向后二十年交入大壮”的推算，届时将会有“后之圣王”崛起，覆灭清廷，引领华夏走向“治世”。“大壮”心态至三藩之乱爆发时达到高潮，随后因时局、形势的稳定而最终破灭。与这一过程相始终的，则是清初经世之学的历史性演变：从起初以《明夷待访录》为代表、致力于未来政权的制度构想，最终转变成“北京讲会”形式下为清廷兴利除害的经世之学。

[关键词] 清初　经世之学　“十二运”　黄宗羲　万斯同

[中图分类号] K249.2　[文献标识码] A　[文章编号] 1002 – 8587（2025）– 04 – 0047 – 014

黄宗羲《明夷待访录》（以下简称《待访录》）是明清易代之际重要的学术著作。此书以其独特的制度构想、政治理念，吸引众多研究者的关注。相关研究主要集中在两个层面：一是专注于《待访录》的正文内容，阐发、解释其中的理念与意涵；二是聚焦《待访录》卷首的《题辞》，辨析文内所牵涉的诸多问题。而后者尤为聚讼纷纭，为相关研究的重中之重。

在对《待访录·题辞》的讨论中，争论最多的是《待访录》的写作意图。黄宗羲在《题辞》中写道：

> 余尝疑孟子一治一乱之言，何三代而下之有乱无治也？乃观胡翰所谓十二运者，起周敬王甲子以至于今，皆在一乱之运。向后二十年交入大壮，始得一治，则三代之盛犹未绝望也……冬十月，雨窗削笔，喟然而叹曰：昔王冕仿《周礼》，著书一卷，自谓“吾未即死，持此以遇明主，伊、吕事业不难致也”，终不得少试以死。冕之书未得见，其可致治与否，固未可知。然乱运未终，亦何能为大壮之交！吾虽老矣，如箕子之见访，或庶几焉。岂因“夷之初旦，明而未融”，遂秘其言也！癸卯，[①] 梨洲老人识。[②]

[收稿日期] 2023–07–30
[作者简介] 刘辰（1995—　），男，中山大学历史学系博士研究生，广州 510000，liuchen19951323@163.com
[基金项目] 国家社科基金青年项目“明代嘉靖‘大礼议’时期的经学与政治研究”（24CZS049）阶段性成果。

① 即康熙二年（1663）。

② 黄宗羲：《明夷待访录·题辞》，吴光执行主编：《黄宗羲全集》第1册，浙江古籍出版社，2012年，第1页。

黄宗羲由于相信“二十年后交入大壮”，亲逢恢复“三代之盛”的“治世”，故而预先做好蓝图规划，写成《待访录》一书，届时像箕子一般，将其授予来访的“周武王”。然而黄宗羲待谁来访，“周武王”究竟为谁，以往研究者对此聚讼不已。[①] 王汎森注意到黄宗羲相信“大壮”到来的基础即“十二运”，试图通过对这一学说理论进行溯源辨析，更好地理解黄宗羲的政治态度以及《待访录》的性质。[②]

然而，上述关于《待访录》的研究，或集中在写作意图，或着眼于学说理论，对于《题辞》中弥漫、流露出的心态，则少有留意。黄宗羲的待访对象或许有所争议，但毋庸置疑的是，黄宗羲彼时有着一种与“气运”“命数”相似的信念。基于“十二运”的象数理论，黄宗羲坚信二十年后会结束“乱运”，进入“治世”，因而期盼“交入大壮”这一时刻的到来，并在上述心态的指引下，从事诸多活动。无独有偶，黄宗羲的弟子万斯同等人也有着相同的情形。黄、万等人这种对于“交入大壮”的心态或者说信念，以往研究者似缺乏关注。职是之故，本文将以黄宗羲、万斯同师徒为中心，考察彼时黄门中的“大壮”心态，以及“大壮”心态影响下所开展的种种学术活动。

一、“十二运”与黄宗羲“大壮”心态的产生

黄宗羲，字太冲，号梨洲，浙江余姚人。少年时，以赴阙为父报仇而闻名天下。而后师从大儒刘宗周，参与复社，希图进取。北都覆亡后，黄宗羲开始在南明鲁监国政权中任职，组织“世忠营”，积极投身于抗清起义活动，曾在四明山中结寨抵御清军，甚至远赴日本乞求援师。顺治六年（1649），以奉养老母为由，黄宗羲不再从事起义斗争，开始隐居山林，以遗民终老。[③] 此后，黄宗羲一边山居养母，一边潜心读书，重新拾起青年时期就颇为喜好的象数律历之学，开展相关研究，前后撰写多部著作，[④] 并时常与友人讲习讨论。[⑤] 而在此过程中，黄宗羲开始接触并了解秦晓山的“十二运”理论。顺治十八年时，黄宗羲曾对往来密切的遗民友人高斗魁说道：

> 一生甜苦历中边，治乱循环岂偶然？曾向晓山推卦运，时从拾得哭苍天。摩娑黄独长镵手，抖擞花牛落日肩。人物中原憔悴尽，岂容吾辈只安眠。（胡翰言十二运得之秦晓山）[⑥]

在此诗中，黄宗羲明确指出他从胡翰那里知悉秦晓山“十二运”学说的存在，并据以做过推演（即所谓的“推卦运”)。《易学象数论》卷六专列“衡运”一目，收录明儒胡翰的《衡运论》《卦

---

① 章太炎、陈寅恪、胡发贵等学者认为《待访录》是“为满洲上条陈”，其写作对象是清廷帝王；梁启超、钱穆、方祖猷等人则主张《待访录》是为“代清而起”的“后王”所写。孙宝山通过分析《待访录》与《留书》之间的内在脉络以及顾炎武等人的评价，论定《待访录》的写作对象并非清廷。目前学界对于《待访录》写作对象的认知大致倾向于第二种观点。见孙宝山：《〈明夷待访录〉的写作意图辨证》,《中国哲学史》2007 年第 2 期；孙宝山：《重建华夏，开启大壮——〈明夷待访录〉的写作意图再论》,《中国哲学史》2021 年第 3 期。

② 王汎森：《〈明夷待访录·题辞〉中的十二运》,《晚明清初思想十论（增订版）》，北京师范大学出版社,2020 年，第 361–395 页。

③ 关于黄宗羲的生平经历，参见黄炳垕：《黄梨洲先生年谱》，同治十二年刻本；方祖猷：《黄宗羲长传》，浙江大学出版社，2011 年。

④ 此时期黄宗羲前后撰写的历学与数学著作有《历学假如》（包括《西洋历法假如》《授时历假如》）以及《授时历故》《回历假如》《新推交蚀法》《春秋日食历》《大统历推算》《大统历法解》《时宪书法解》《监国鲁五年大统历》《开放命算》《测圜要义》《圜解》《割圜八线解》等 16 种。

⑤ 此时期黄宗羲常与弟黄宗炎、友人董守谕、王正中等人围绕象数易学展开讨论。其中，与王正中之间的学术往来最多。王氏曾于顺治四年、八年、九年、十八年先后四次前往黄宗羲所在的龙虎草堂，请教象数之学。“丁亥访某山中，某时注《授时历》，仲撝受之而去；壬辰来访，授以律吕；辛丑来访，授以壬遁，仲撝皆能有所发明”。参见黄宗羲：《王仲撝墓表》,《黄宗羲全集》第 10 册，第 267 页；《王仲撝侍御过龙虎山草堂》,《黄宗羲全集》第 11 册，第 242–243 页；《易学象数论》卷 6《答王仲撝问泠州鸠七律对》,《黄宗羲全集》第 9 册，第 234–245 页。

⑥ 黄宗羲：《次韵答旦中》,《黄宗羲全集》第 11 册，第 241–242 页。

运表》《推法》等文章，[1] 亦可为黄宗羲了解“十二运”之一证。

这一源于秦晓山的“十二运”，据王汎森考证，出自《太乙统宗宝鉴》一书，是用以推演人类历史进程的学说理论。它以 11 520 年为一个单元，将其分为 12 个阶段，每一阶段称之为“运”；进而采用“以卦值年”的方式，将《周易》六十四卦分别对应各个阶段，并规定卦中阳爻 36 年、阴爻 24 年，累计归总出每一阶段的具体时长，所谓“纪之以十二运，统之以六十四卦”。其情形如下：第一运为天地否泰之运（720 年），而后是男女交亲之运（2160 年）、阳晶守政之运（1152 年）、阴毳权衡之运（1008 年）、资育还本之运（936 年）、造化符天之运（1224 年）、刚中健至之运（672 年）、群患位贤之运（768 年）、德义顺命之运（1080 年）、惑妒留天之运（1080 年）、寡阳相搏之运（336 年）、物极元终之运（384 年）。通过上述对往古来今、人事历史的推演，可以“昭然有以见治乱之兆、成败之端，天人之际，其应如响”。[2]

根据秦晓山的说法，第一运起自“周文王在乾卦之首”，“至周敬王四十三年（公元前 477）甲子”结束，进入第二运“男女交亲之运”。[3] 而到黄宗羲接触这一学说理论的顺治十八年，第二运已趋于结束（前 477 年向后 2160 年，即 1683 年结束），即将进入第三运。这里值得注意的是，秦晓山并未具体指出“十二运”中每一运的性质为何，究竟是治是乱。[4] 黄宗羲却通过前两运的对比，形成自己独特的理解：第一运结束、第二运起始的时间为周敬王四十三年，这一节点正是战国时代的开始，社会秩序彻底走向动乱。此后虽然也有安定发展的时期，但都无法与涵盖西周的前一运相比拟：“倘若以汉、唐、宋之小治，衡之三代而上，是谓之亵天。”[5] 这种鲜明的反差，使得黄宗羲认为第一运是治世，第二运为乱世。再联系孟子所谓“天下之生久矣，一治一乱”，更让他确信治世、乱世是交替往复的。“治乱循环岂偶然”一句，正是黄宗羲“曾向晓山推卦运”后所深刻领悟到的结果。基于这一逻辑，接下来的第三运必然是如同三代一般的治世。而这一治世，根据推演，将在 1683 年到来，仅有二十年之遥。加之“十二运”与历史事件往往吻合，极具说服力，“主客胜负，千古上下，若数计不爽焉。推之往古，验之将来，岂复怀疑于在中之事”。[6] 黄宗羲对此深信不疑，由此产生一种期盼治世降临的“大壮”心态——第三运起点，对应的正是“大壮”卦第一爻。如康熙二年时，黄宗羲在《待访录·题辞》中所写：

> 余尝疑孟子一治一乱之言，何三代而下之有乱无治也？乃观胡翰所谓十二运者，起周敬王甲子以至于今，皆在一乱之运。向后二十年交入大壮，始得一治，则三代之盛犹未绝望也。[7]

在“治乱兴亡”问题上，终极真理与历史现实所存在的张力与落差，曾让黄宗羲深感困惑。好在“十二运”能够对此予以合理的解释——由于“太乙统运八卦”对第二运的安排设计，“一乱之运”持续时间较长，以至于让人产生“有乱无治”的错觉。这一情形，恰与前述“治乱循环岂偶然”的思考过程相呼应。而通过“十二运”的推演，黄宗羲判断作为治世的第三运即将到来，因而对乱世与治世的临界点——“大壮之交”有着强烈的期待，“大壮之交，吾虽老矣，如箕子之见访，或庶几焉”即是他本人的心声。这种心态，亦见于同年所作的《寄友人》一诗：

---

① 黄宗羲：《易学象数论》卷 6，《黄宗羲全集》第 9 册，第 268-277 页。

② 秦晓山：《太乙统宗宝鉴》卷 13《太乙统运纪元主成术》，国家图书馆藏明抄本。

③ 秦晓山：《太乙统宗宝鉴》卷 16《太乙统运八卦行爻编年》。

④ “事实上秦氏在讨论十二运时，虽然对每一运有所抑扬，但是并未如此断然地说‘男女交亲’的第二运即是‘衰世’，也并未断然地说前七百二十年即是‘治世’。否则他对自己所处的元代，恐怕不会用喜悦堂皇的话形容说‘国朝四海一宇，非如战国三分、五代拒土之比’。”见王汎森：《〈明夷待访录·题辞〉中的十二运》，《晚明清初思想十论（增订版）》，第 373 页。

⑤ 黄宗羲：《易学象数论》卷 6《衡运》，《黄宗羲全集》第 9 册，第 269 页。

⑥ 涂伯昌：《涂子一杯水》卷 2《太乙统运四计钤式序》，国家图书馆藏清康熙年间刻本。

⑦ 黄宗羲：《明夷待访录·题辞》，《黄宗羲全集》第 1 册，第 1 页。

书来相订读书期，不是吾侪太好奇。三代之治真可复，七篇以外岂无为？虽然鼠穴车轮碍，肯放高檐帽样卑。一个乾坤方着脚，风风雨雨不能吹。[①]

诗中的“七篇”是指《孟子》。黄宗羲提及此书，用意还是在于强调“一治一乱”这一终极真理。“七篇以外岂无为”意在说明，就“治乱”问题而言，《孟子》之外还有“十二运”学说能够“有为”，即有所发明。而“有为”的最终结果，就是对下一个治世的准确预示。因此，黄宗羲用“真可复”三字，斩钉截铁地宣示“大壮”“三代之治”必将到来，显示其强烈的信心与期盼。

所谓“三代之治”，是儒学话语中“治世”的最高理想典范。“三代”原指夏、商、周三个朝代。春秋战国时期，出于对现实生活与政治局势的不满，儒家学者致力于如何恢复到此前周王朝的统治秩序，“郁郁乎文哉，吾从周”。[②] 周代的制度又是渊源有自，“殷因于夏礼”“周因于殷礼”，[③] 是以三代在内的礼乐制度都深为儒家所推崇，孔子在回答颜回治邦之道时说的“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕”，[④] 即是明证。因此，“三代”这一语汇便逐渐代指夏、商、周的制度与秩序，并进而被建构成社会治理方面的“理想国”：

大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。[⑤]

“三代之治”意味有着高度发达的礼乐文明，以及能够实现“公天下”的理想秩序。这样一个天下大同的“理想国”，据“十二运”推算，即将于二十年后降临，这就不得不使人思考，它究竟会如何实现，希望该寄托在谁人身上。若依循“三代之治”的文明属性与政治结构，则实现“三代之治”的希望，就绝不可能落在“夷狄”出身的满洲政权，而是未来的“圣王”“王者”身上。如在《待访录》中，黄宗羲梳理、回顾三代之治时，就曾指出三代之所以为治，其中重要原因就在于有“古之圣王”的存在。由于“古之圣王，其意不仅此也”，因而使得“治天下之具皆出于学校”，“公其非是于学校”；[⑥] 也正是因为“古圣王崇本抑末”，才能“治之以本”“治之以末”。[⑦] 质言之，三代治世的实现，要靠“古之圣王”的引领与作为。而这样的“三代之治”即将再次到来，就意味着世间也同样会出现一位能与“古之圣王”相媲美的“后之圣王”。因此，黄宗羲在期盼“三代之治”降临的同时，亦同样对“后之圣王”翘首以待，如讨论如何使国力富足时，他写道：“后之圣王而欲天下安富，其必废金银乎？”[⑧] 当讨论何处适宜定都时，他又说：“或曰：有王者起，将复何都？曰：金陵。或曰：古之言形胜者，以关中为上，金陵不与焉，何也？”[⑨] 通过问答的形式，黄宗羲指出应当建都于南京。不过此处他所使用的是一种假设语气，明显是抛开清廷定都北京这一现实而做出的假设与构想，将实现的可能寄托在未来的“圣王”“王者”身上。再如论及土地田赋的征收时，则指出：“吾意有王者起，必当重定天下之赋；重定天下之赋，必当以下下为则而后合于古法也。”[⑩] 言下之意，明显是对于当前赋税

① 黄宗羲：《寄友人》，《黄宗羲全集》第 11 册，第 248 页。
② 何晏集解，邢昺疏：《论语注疏》卷 3，嘉庆二十年南昌府学阮元校刻《十三经注疏》本。
③ 何晏集解，邢昺疏：《论语注疏》卷 2。
④ 何晏集解，邢昺疏：《论语注疏》卷 15。
⑤ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷 21，嘉庆二十年南昌府学阮元校刻《十三经注疏》本。
⑥ 黄宗羲：《明夷待访录 · 学校》，《黄宗羲全集》第 1 册，第 10 页。
⑦ 黄宗羲：《明夷待访录 · 财计三》，《黄宗羲全集》第 1 册，第 41 页。
⑧ 黄宗羲：《明夷待访录 · 财计一》，《黄宗羲全集》第 1 册，第 36 页。
⑨ 黄宗羲：《明夷待访录 · 建都》，《黄宗羲全集》第 1 册，第 20–21 页。
⑩ 黄宗羲：《明夷待访录 · 田制一》，《黄宗羲全集》第 1 册，第 24 页。

征收的不满以及未来情形改变的期待。故此可知，由“十二运”的推演加上自身的理解，黄宗羲意识到，乱世终要结束，治世即将到来；而到那时，必然会有一位“后之圣王”崛起，① 引领世人走向“三代之治”。

是以尽管康熙元年、二年时，南明永历帝被擒、郑成功去世，复明几无可能，但黄宗羲仍对未来怀有希望，以箕子自许：一方面用“明夷”寓意自己身处南明覆灭、夷狄当道的“至暗时刻”，② 同时在这无边黑暗中像箕子那样艰贞守节；另一方面，则用“待访”即箕子等来周武王拜访的典故，以表明自己坚信黑暗终将过去，对未来光明治世的降临、“后之圣王”的出现有着强烈的信心与期待——“待访”中的“待”字，尤能表现出黄宗羲这种的心态。清人全祖望在阅读《待访录》时，就曾对黄宗羲使用“待”字深感困惑，认为“待”字这样主观、积极的字词使用，与黄宗羲遗民身份有所龃龉：

> （黄肖堂）尝与予读《明夷待访录》，曰：“是经世之文也，然而犹有憾。夫箕子受武王之访，不得已而应之耳。岂有艰贞蒙难之身，而存一待之见于胸中者，则麦秀之恫荒矣。作者亦偶有不照也。”予瞿然下拜曰：“是言也，南雷之忠臣，而天下万世纲常之所寄也。”③

为消弭黄宗羲遗民身份与“待”字之间的冲突，黄之传、全祖望以“偶有不照”、作者疏忽为由，试图予以解释。但黄宗羲作为文史大家，怎会不知箕子接受周武王拜访是出于不得已，并非心甘情愿？所以，这一“待”字，并非是疏忽、不检所致，其中应当别有深意——用“明夷”指代清廷的黄宗羲，自是不会违背这“万世纲常”，转向清廷；而此时能够吸引他的，只有那象征光明的“三代之治”与“后之圣王”，使得他充满期盼，化被动为主动，“待”其到来，由此可见黄宗羲彼时的“大壮”心态。

二、“大壮”心态与经世之学的提倡、探讨

黄宗羲早年参与会社，出于对现实形势的关怀，曾与友人一起致力于经世之学的研究，“俱务佐王之学”，④ 希冀能够有所作为，“直望天子赫然震动，问以此政从何处下手”。⑤ 再加上他受家学影响，熟读经史，对“治乱之故，观之也熟”，⑥ 在经纶世务、治平天下方面有着深刻而独到的见解。是以顺治十年，归隐山林、闲来无事的黄宗羲，反思、总结古今治乱兴亡的经验教训，撰写《留书》一卷，试图使家国天下安定和谐，有治而无乱。

在这份简要的文本中，黄宗羲以《文质》开篇，首先列举苏洵“人情喜文而恶质”观点，进而用历史事实、现实情形予以反驳。黄宗羲发现，古代礼仪制定之初，烦琐森严，一丝不苟，而后随着时间的推移，每况愈下，最终沦为敷衍苟且，世道人心亦是如此。以上种种，都足以

---

① 值得注意的是，明清易代之际，许多士人的著述中常常会出现“有圣人出”“圣人崛起”等字眼。除正文引用的黄宗羲外，如魏禧《魏叔子文集》卷3《变法》中有“故圣人崛起，光复故业，此可大变以与天下更始之时也”；刘献廷《广阳杂记》“予谓有圣人出，经理天下，必自西北水利始”；颜元《四存编·存治编》“有圣君者出，推此意而行之”；万斯同《四明讲义》卷三《科举》“尝谓有圣帝明王，必不以科目取士”，等等。以上列举数人，多是明遗民亦或是心怀故明者，其所提及的“圣人”，似乎值得细细玩味。

② 所谓“明夷”，出自《周易·明夷卦》：“离下坤上，明夷，利艰贞。”对此，孔颖达解释道：“明夷，卦名。夷者，伤也。此卦日入地中，明夷之象。施之于人事，暗主在上，明臣在下，不敢显其明智，亦明夷之义也。时虽至暗，不可随世倾邪，故宜艰难坚固，守其贞正之德。故明夷之世，利在艰贞。”“明夷”卦象本是太阳落入地中，寓意着光明殒伤，黑暗降临。而将上述情形联系到社会人事方面，则是君主昏庸残暴、臣子无可作为的“至暗时刻”。如此，可以清楚地了解到“明夷”的意涵：光明殒伤后的无边黑暗。黄宗羲用“明夷”二字，显然是指代当下南明覆灭、夷狄当道的黑暗处境。

③ 全祖望：《鲒埼亭集内编》卷22《黄丈肖堂墓版文》，国家图书馆藏清抄本。

④ 黄宗羲：《诸硕庵六十寿序》，《黄宗羲全集》第11册，第64页。

⑤ 黄宗羲：《寿徐掖青六十序》，《黄宗羲全集》第11册，第62页。

⑥ 黄宗羲：《留书自序》，《黄宗羲全集》第11册，第1页。

证明人情实则是喜“质”而恶“文”。而如若这样放任下去，原有的文明礼仪将会丧失殆尽，沦落为“夷狄之道”，如此便不可救药：“逮其相趋而之于质，虽圣贤亦莫如之何矣。”① 为解决这一问题，黄宗羲指出：

> 当周之盛时，要荒之人，其文画革旁行，未尝有《诗》《书》《易》《春秋》也；其法斗杀，未尝有礼、乐、刑、政也……其居处若鸟兽，未尝有长幼男女之别也。然则同是时也，中国之人既喜文而恶质与忠，彼要荒之人何独不然与？是故中国而无后圣之作，虽周之盛时，亦未必不如要荒；要荒之人而后圣有作，亦未必不如鲁、卫之士也。②

此段文字，一方面借要荒（夷狄）之人一直野蛮落后，证明人情绝非喜“文”而恶“质”；另一方面，通过对比发现，同样都喜“文”而恶“质”的中国与要荒，却存在文明与野蛮的差异，其根本缘由，就在于是否有“后圣之作”。因此，就需要依靠“后圣”的礼乐教化，从而摆脱夷狄，走向文明，实现由“质”到“文”的转变：“夫自忠而之于文者，圣王救世之事也。”③

而在此基础上，想要彻底地挽救世道，由乱返治，就必须驱逐夷狄，以免受其影响。是以《文质》篇后，《封建》继之，高声呼吁“自三代以后，乱天下者无如夷狄”。④ 因为在黄宗羲看来，三代之后，由于废封建、行郡县，使得兵民分离，以至于当夷狄入侵时，往往耗费巨大的人力财力去应付，最终导致国力衰弱，走向乱亡，即所谓“后之有天下者，其精神日用于疆场，故其为治出于苟且”。⑤ 为此，实行“封建”有着绝对的必要。而当夷狄外患得到解决，为进一步实现治世，黄宗羲将视线转移到内部的制度方面，在《田赋》《制科》《将》等篇中，从经济、选举、军事等方面论述具体的制度建设。⑥ 此即黄宗羲弭乱兴治的经世之学：以驱逐夷狄为首要前提，而后通过制度设计以重建华夏。

但在南明式微、满洲强盛的形势下，当时的黄宗羲对此前景并不抱有太大的希望：“古之君子著书，不惟其言之，惟其行之也。仆生尘冥之中，治乱之故，观之也熟；农琐余隙，条其大者，为书八篇。仰瞻宇宙，抱策焉往？则亦留之空言而已。”⑦ 他深知这套能够由乱返治的经世主张，自己生时绝无实现的可能，不得不产生“抱策焉往”的彷徨与无奈。但令黄宗羲没有想到的是，数年后对“十二运”的推演显示“三代之治”“后之圣王”即将降临，而他那弭乱兴治的经世之学，也有了付诸实践的可能。故而黄宗羲翻出箱底的《留书》，在此基础上写成《待访录》：“癸巳秋，为书一卷，留之箧中。后十年，续有《明夷待访录》之作，则其大者多采入焉，而其余弃之。”⑧ 此时的黄宗羲已经深信象征高度礼乐文明的“三代之治”必然降临，便把“驱逐夷狄”作为默认前提，将关注重心转移到“驱逐夷狄”后的“重建华夏”。是以《待访录》不再像《留书》那样批判“夷狄”，而是致力于如何具体地构建、实现“三代之治”。

黄宗羲通过对比、反思，发现三代之所以为治，三代以下之所以为乱，其根本缘由在于“法”即“制度”的不同。三代的“法”是从天下、“公”的角度出发，为天下人谋福祉，“固未尝为一己而立也”，⑨ 且其“藏天下于天下”，程序上直来直往，清晰透明，看似简单疏漏，但却能够避免乱的产生。相反，后世之“法”则是从个人、“私”的角度出发，一切都是为统治者自身，以维系、延长其权威与地位。正是出于这种自私的考量，在制度运行时，人君往往担心流

---

① 黄宗羲：《留书・文质》，《黄宗羲全集》第 11 册，第 2 页。
② 黄宗羲：《留书・文质》，《黄宗羲全集》第 11 册，第 3 页。
③ 黄宗羲：《留书・文质》，《黄宗羲全集》第 11 册，第 3 页。
④ 黄宗羲：《留书・封建》，《黄宗羲全集》第 11 册，第 4 页。
⑤ 黄宗羲：《留书・封建》，《黄宗羲全集》第 11 册，第 5 页。
⑥ 孙宝山：《〈留书〉的〈田赋〉、〈制科〉、〈将〉篇考证》，《古典文献研究》第 10 辑，凤凰出版社，2007 年，第 464−469 页。
⑦ 黄宗羲：《留书自序》，《黄宗羲全集》第 11 册，第 1 页。
⑧ 黄宗羲：《留书题辞》，《黄宗羲全集》第 11 册，第 13 页。
⑨ 黄宗羲：《明夷待访录・原法》，《黄宗羲全集》第 1 册，第 6 页。

程中有人会瓜分利益、有所欺瞒，故而层层设置，叠床架屋，最终导致“法愈密而天下之乱即生于法之中”。[①] 而在这种有着根本性矛盾的制度架构里，即便有“能治之士”，也“终不胜其牵挽嫌疑之顾盼”，难以有所作为。故此黄宗羲提出，“有治法而后有治人”，[②] 要想摆脱乱世、真正实现“三代之治”，就必须进行彻底的制度变革：

> 即论者谓天下之治乱不系于法之存亡。夫古今之变，至秦而一尽，至元而又一尽。经此二尽之后，古圣王之所恻隐爱人而经营者荡然无具。苟非为之远思深览，一一通变，以复井田、封建、学校、卒乘之旧，虽小小更革，生民之戚戚终无已时也。[③]

在这里，黄宗羲再次总结出后世“有乱无治”的原因：自秦朝开始，人君就用自己的私心与欲望，对三代的制度架构进行肆意破坏，如今已然崩坏到极点。即便为之修补弥缝，也终究无济于事、无救于民。故此，有必要将其彻底推翻，以三代为模板，创建出全新的制度架构。是以在明确“原法”最高准则后，黄宗羲便致力于自上而下、自内及外，为制度架构进行具体细致的设计安排。

在这一全新的制度构想中，黄宗羲最先关注的是结构位置的顶点——君主（后之圣王）。君主在国家治理、制度运行中发挥着首要的引领、实践功能，故而黄宗羲对君主进行“职分”上的还原与再定义，反复强调君主应当“以天下为主”，以确保“天下为公”这一核心原则的实行。考虑到“天下不能一人而治”，黄宗羲在君主之外设置臣子（官员）以协助，因其出发点皆同为天下万民，故臣子者，“分身之君也”，[④]“臣之与君，名异而实同”。[⑤] 君主与臣子，共同组成朝廷，为制度架构内部的一端，另一端则是学校。学校不仅为培养士人、塑造“诗书宽大”的社会氛围，更是为了能够与朝廷相颉颃，从而更好地体现“公”的核心本质：“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校。”[⑥]

朝廷—学校的内部结构之外，则是制度架构的外部设计——对于都城的深谋远虑以及边境地区的管理控制。对此，黄宗羲选择地理位置优越的金陵，以避免外敌侵扰与长途运输的影响。而在边疆地区设置方镇，外以御敌，内以制衡。至此，这一制度架构中的上层建筑清晰地呈现出来。而上层建筑之外的经济基础，亦在黄宗羲的思考范围内。《方镇》后，紧接《田制》《兵制》《财计》等篇，通过确立税收、屯田等制度，使兵农合一，为“三代之治”提供物质保障。

以上就是黄宗羲在“大壮”心态影响下，为即将到来的治世，致力经营“一代之规模”的经世之学。而这种经世之学，亦见于黄宗羲的弟子万斯同。万斯同，字季野，浙江鄞县人，为明遗民万泰之子。受家庭的影响，万斯同诗文中屡屡流露出厌恶满洲夷狄、意欲“游侠”抗清的情绪。自顺治十六年开始，万斯同受万泰遗命，前往余姚跟随黄宗羲求学。而此时期，黄宗羲正在接触、了解“十二运”。在与黄宗羲密切往来论学后，万斯同也逐渐开始相信“十二运”对“治世”的推演，从而形成一种期盼“圣王”到来的“大壮”心态，并在这种心态的指引下，从事经世之学的研究。具体情形，则表现在作于康熙初年的《与从子贞一书》中。[⑦]

在这封书信里，万斯同首先强调经世之学的重要性：“若经世之学，实儒者之要务，而不可不宿为讲求者”，[⑧] 而后邀请其子侄万言一同研习自己所讲求的经世之学：“夫吾之所为经世者，

---

① 黄宗羲：《明夷待访录·原法》，《黄宗羲全集》第1册，第7页。

② 黄宗羲：《明夷待访录·原法》，《黄宗羲全集》第1册，第7页。

③ 黄宗羲：《明夷待访录·原法》，《黄宗羲全集》第1册，第7页。

④ 黄宗羲：《明夷待访录·置相》，《黄宗羲全集》第1册，第8页。

⑤ 黄宗羲：《明夷待访录·原臣》，《黄宗羲全集》第1册，第5页。

⑥ 黄宗羲：《明夷待访录·学校》，《黄宗羲全集》第1册，第10页。

⑦ 方祖猷据万斯同与万言共学的情形，将此文系在康熙五年条下。参见陈训慈、方祖猷编：《万斯同年谱（增订本）》，浙江大学出版社，2021年，第81页。

⑧ 万斯同：《石园文集》卷5《与从子贞一书》，《万斯同全集》第8册，宁波出版社，2013年，第260页。

非因时补救，如今所谓经济云尔也。将尽取古今经国之大猷，而一一详究其始末，斟酌其确当，定为一代之规模，使今日坐而言者，他日可以作而行耳。”① 万斯同指出，自己所讲求的经世，并非以往那种“因时补救”、如同为破屋修补裱糊的“经济”之学，而是在纵览古今制度的沿革变迁后，总结其中的利弊得失，从而确立起一套可以长治久安的“一代规模”。由此可见，万斯同经世的性质，与黄宗羲否定“小小更革”、追求“一一通变”极为相近。而下面关于经世的初衷与目的，更足以说明黄、万师徒经世之学的一致：

> 吾尝谓三代相传之良法，至秦而尽亡；汉唐宋相传之良法，至元而尽失。明祖之兴好自用而不师古，其他不过因仍元旧耳。中世以后，并其祖宗之法而尽亡之。至于今之所循用者，则又明季之弊政也。夫物极则必变，吾子试观今日之治法，其可久而不变耶？天而无意于生民则已耳，天而有意于生民，必当大变其流极之弊，而一洗其陋习。当此时而无一人焉起而任之，上何以承天之意，下何以救民之患哉？则讲求其学以需异日之用，当必在于今日矣。②

此处值得注意的是，万斯同对于古今制度的演变情形，与前引黄宗羲《待访录》文字几乎完全相同：都在强调三代优良制度传统自秦开始断绝，至清初之时，已临近崩溃的极点，是以此时亟须加以彻底变革。而更令人玩味的是，这“大变其流极之弊”的希望，是寄托在能承天顺民，“起而任之”的一人身上。再联系万斯同自述早年转向经世之学，“已乃攻经国有用之学，谓夫天未厌乱，有膺图者出，舍我其谁”，③ 是在康熙初年时期盼天下动乱，有应运而生的帝王诞生，自己可以此经世之学“为帝王师”。由此可知，万斯同亦受黄宗羲影响，相信未来“三代之治”“后之圣王”即将到来，因而同样致力于“一代规模”的构想与研究，共同经纶未来之“世”。

三、三藩之乱与“大壮”心态的转变

黄、万师徒的“大壮”心态，自康熙初年产生后一直延续，至三藩之乱爆发时达到高潮。这场声势浩大、震撼清廷半壁江山的动乱，使得黄宗羲师徒在多年的等待中看到希望，此前清廷治下稳定的社会局势被打破，“天未厌乱”的设想已然成真，预示着未来的“圣王”与“大壮”即将降临。

康熙十二年底，吴三桂自云南正式起兵，而后广西、福建、甘肃等地相继响应，动乱形势加剧。面对这一形势，黄宗羲虽未像顾炎武等明遗民那样暗中有所行动，④ 但其内心对于“大壮”“三代之治”到来的信心更加强烈，进而形诸文字。

康熙十三年，“偃息衡门”的黄宗羲整理其弟黄宗会的诗文为《缩斋文集》，并为之撰写序言。在这篇序文中，黄宗羲先是评价其诗文风格，进而含蓄地指出，作为遗民的黄宗会，其性格耿耿不与世谐，导致这些诗文中充满着“惊世骇俗之言”，在当下无法广为流传。不过，在他看来这些诗文仍有传世的价值：“其文盖天地之阳气也。阳气在下，重阴锢之，则击而为雷；阴气在下，重阳包之，则搏而为风。”黄宗羲指出，《缩斋文集》实为“天地之阳气”。为进一步说明“阳气”的价值，黄宗羲从自然中“风”“雷”现象入手，指出它们的产生，其根源在于“阴气”与“阳气”之间位置形势的不同：当“阳气”被极重的“阴气”压制、禁锢时，则会激荡爆裂而形成“雷”；“阴气”若被极重的“阳气”所裹挟，则会化为“风”。再将上述范畴代入具

---

① 万斯同：《石园文集》卷 5《与从子贞一书》，《万斯同全集》第 8 册，第 260 页。

② 万斯同：《石园文集》卷 5《与从子贞一书》，《万斯同全集》第 8 册，第 260 页。

③ 刘坊：《刘鳌石先生文集》卷 12《万季野行状》，《四库禁毁书丛刊补编》第 84 册，北京出版社，2005 年，第 706 页上。

④ 关于三藩之乱时明遗民的暗中活动，参见孔定芳：《清初遗民社会：满汉异质文化整合视野下的历史考察》，湖北人民出版社，2009 年，第 282-295 页。

体的历史情境中，点明“阳气”的价值所在：

> 宋之亡也，谢皋羽、方韶卿、龚圣予之文，阳气也，其时遁于黄钟之管，微不能吹纩转鸡羽，未百年而发为迅雷。元之亡也，有席帽、九灵之文，阴气也，包以开国之重阳，蓬蓬然起于大隧，风落山为蛊，未几而散矣。今泽望之文，亦阳气也，然视葭灰不啻千钧之压也，锢而不出，岂若刘蜕之文冢，腐为墟壤，蒸为芝菌，文人之文而已乎？①

黄宗羲根据宋遗民、元遗民诗文在后世的影响，分别将其指代“阳气”“阴气”，进而依据民族情感，为元、明两代定性，指出元遗民王逢（席帽）、戴良（九灵）的诗文虽有亡国之戚，但其本质上属于“阴气”，进入到光明盛世的明代，在“重阳”的裹挟下，逐渐冲淡，如风消散，毫无波澜。相反，作为“阳气”的宋遗民谢翱等人所书写怀念故国、抨击蛮夷的文字，虽然当时隐晦不显，但一直作为潜流而存在，② 并最终引导出“驱除鞑虏，恢复中华”的明太祖，从而产生如同迅雷一般的剧烈影响，由此可见“阳气”的重要价值，而《缩斋文集》正是这样的“阳气”。更为关键的是，当前也正是“在重阴之下”的艰难处境——黄宗羲暗自忖度，等时机来临时，随着《缩斋文集》的现世，将会产生如“霹雳列缺”一般的深刻影响。从上述论述《缩斋文集》价值的思路中，可以钩沉出黄宗羲彼时微妙的心态：他将清廷统治比作如元代一般的“阴晦之世”，借《缩斋文集》的显隐问题，表达出对未来“迅雷”后“重阳”的期待。

这种情绪，还显露于黄宗羲康熙十四年所作《诸敬槐先生八十寿序》中。此前，为躲避山寇，他寓居诸允遴家中。这年五月，时值诸允遴八十寿辰，黄宗羲为文以祝：

> 昔昆山周寿谊生宋景定中，至洪武五年，年百有十岁，躬逢盛世乡饮酒之礼，其视元一代之兴亡，不啻如燕雀之集耳。先生生万历二十四年，至今耳目聪明不衰，将所谓周寿谊者，非其人乎！余感先生之德，尚能如王彝作为歌诗以告来世也。前兵部职方司郎中兼监察御史眷晚生黄某顿首拜撰。③

这里，黄宗羲先举出周寿谊这一人物，提及他生于宋末，长于元代，由于年寿较长，最终得以躬逢洪武盛世，进而通过列举同样经历朝代更迭、“至今耳目聪明不衰”，以证明作为寿翁的诸允遴，将会成为下一个周寿谊。其言下之意，则是说当下的清廷统治，亦会像“燕雀之集”的元代那样短命，不久以后，主客二人都能够亲眼见证盛世的到来——今日的诸、黄，就是当年参与乡饮酒的周寿谊与记录这一盛况的王彝。而结尾处，黄宗羲还有意留下此前曾担任的南明官职。至此，黄宗羲对于“大壮”盛世的期盼心态跃然纸上。

然而，接下来的局势却未能如黄宗羲所料。自康熙十六年开始，三藩方面呈现颓势。首先，此前于陕甘地区起兵的王辅臣败降平凉；随后，耿精忠、尚之信也相继投降。最后仅存的吴三桂势力也只是固守长沙，军事上不再进取。康熙十七年，吴三桂去世，原有兵力全部回撤，清军紧随其后，收复失地。而上述情形，预示着三藩之乱败局已定。这对黄、万师徒来说，不啻为重大打击：距离“十二运”推算出的“大壮”时刻仅有数年，原本被寄予厚望的三藩之乱却即将终了。而它的结束，意味着此后再无大规模动乱产生的可能，清廷统治将得以稳固维持，因此也就不会有驱逐夷狄、重建华夏的“后之圣王”降临。在这种情形下，原有的“大壮”理想逐渐幻灭，当承认、接受清廷统治的现实后，此前的政治认同与“大壮”心态也随之发生微妙转变。

这种转变，大约出现在三藩之乱的尾声——康熙十九年左右。此前黄宗羲在撰写文章时，凡是涉及具体的时间，一概效仿陶渊明只书甲子，不写年号，以示自己心系故明，拒绝承认清

---

① 黄宗羲：《缩斋文集序》，《黄宗羲全集》第 10 册，第 13 页。

② 关于元代夷夏观念的潜藏，参见张佳：《元代的夷夏观念潜流》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第 92 本第 1 分，2021 年。

③ 黄宗羲：《诸敬槐先生八十寿序》，《黄宗羲全集》第 11 册，第 66-67 页。

廷统治的合法性。然而，从康熙十九年开始，他的诗文中逐渐出现顺治、康熙等清帝的年号。如作为《吾悔集》[①] 开篇的《移史馆先妣姚太夫人事略》，其中就赫然写着“先妣姚太夫人，生于万历甲午十二月初二日，卒于康熙庚申正月初十日”。[②] 可见康熙十九年是黄宗羲政治认同、心态转变的分水岭。更值得注意的是，此后的诗文中还明显表露出对清廷的认同与赞颂。如在回忆弟子董允瑫时，黄宗羲写道：“故讱庵（叶方蔼）之识余，由在中（董允瑫）也，会举博学鸿儒，讱庵遂以余之姓名面启皇上。余空山麋鹿，不谐世用，庶几同学之士，共起讲堂，以赞右文之治。”[③]

正是由于政治认同发生了微妙的变化，此前期盼的对象也发生转移。如黄宗羲弟子郑梁在记述当时政府设置的避雨设施时说道：

> 金华胡仲子以《易》六十四卦定生民治乱十二运，识者谓今庚申（康熙十九年）、辛酉（康熙二十年）之后，运交阳晶守政，从此治复三代者一千一百五十二年。而今天子正在稽古右文，安知不于偃武之余，修举《周礼》以治天下，则虽谓三代圣王之所以优恤行旅者，皆自此庵之复为权舆可也。[④]

通过这个“优恤行旅”的天雨庵，郑梁意识到这极有可能是“三代之治”降临的开始，言语中对当下的清廷统治充满期待。他之所以有着这样的认知与心理，关键在于“十二运”对于“三代之治”的推演。只不过，此前所期盼的能够实现“三代之治”的“后之圣王”，从能够驱逐夷狄的汉人王者，最终落在“稽古右文”的满洲夷狄身上。可见，形势变幻下“大壮”心态的微妙变化。

四、“大壮”心态转变后的经世之学

前述黄、万师徒依据“十二运”的推演，相信“三代之治”即将到来，并据此将实现的可能寄托在未来的“圣王”身上。他们深信，这位崛起的“圣王”，可以驱逐夷狄，重建华夏政权。而新朝定鼎之初，万象更新，必然亟须“帝王师”为之谋划、确立“一代之规模”。在这一心态的指引下，黄、万师徒开始致力于制度构想与建设，以经纶未来之“世”。然而，三藩之乱的平定，预示着清廷统治将稳固持续，并无颠覆的可能。是以黄门师徒的“大壮”心态与政治认同也发生了变化。在这种情形下，原有的经世之学也随之转变，由经“未来之世”，转向经“当下之世”。其中，尤以万斯同为代表。

万斯同早年喜好辞章古文。康熙初年，受黄宗羲影响，形成“大壮”心态，开始研习经世之学。而据其自述可知，随后发生过转变，由经世之学转向明代史事研究。[⑤] 不过，这并不意味着他放弃经世之学，因为在某种程度上，明史研究可以视为经世之学的重心转移，更何况史学本就有经世效用。如他曾劝说友人范光阳：“诚留意于此，不但可以通史，并一代之制度、一朝之建置、名公卿之嘉谟嘉猷，与夫贤士大夫之所经营树立，莫不概见于斯，又可以备他日经济

---

① 《吾悔集》收录黄宗羲自康熙十九年至二十一年间所撰写的文章。
② 黄宗羲：《移史馆先妣姚太夫人事略》，《黄宗羲全集》第 10 册，第 543 页。
③ 黄宗羲：《董在中墓志铭》，《黄宗羲全集》第 10 册，第 477 页。
④ 郑梁：《寒村五丁集》卷 1《天雨庵记》，《寒村诗文选》，康熙刻本。
⑤ 万斯同曾向刘坊讲述他生平学术的三次转变：“仆生平学凡三变。弱冠时为古文词诗歌，欲与当世知名士角遂于翰墨之场。既乃薄其所为无益之言以惑世盗名，胜国之季可鉴矣。已乃攻经国有用之学，谓夫天未厌乱，有膺图者出，舍我其谁？时与诸同人兄弟，自有书契以至今日之制度，无弗考索遗意，论其可行不可行。又思此道迂远，而《典》《考》《志》诸书所载，有心人按图布之有余矣。而涂山二百九十三年之得失，竟无成书，其君相之经营创建与有司之所奉行、学士大夫之风尚源流，今日失考，后来者何所据乎？”参见刘坊：《刘鳌石先生文集》卷 12《万季野行状》，《四库禁毁书丛刊补编》第 84 册，第 706 页上。

之用，则是一举而兼得之也。”[①]“备他日经济之用”一语即点明史学有着经纶世务的功能。万斯同对经世之学一直持有浓厚的兴趣，亦可见于《别会稽杨可师序》：

> 余少时慕永嘉、永康经世之学，而惜其书不传。尝欲偕二三同志，上下古今，讨求礼乐兵农诸大政，定为一代经久之模，而同志者寡，顾莫之遂。既而稍有所知，间与友人言之，里中后进之士，颇有闻而乐就者。而余久滞燕山，反无以慰其所望，尝缱绻于怀不能自已。[②]

如万斯同所述，他早年在家乡时喜好叶适、陈亮的经世之学，曾积极地寻找同道，一起围绕“礼乐兵农诸大政”展开典章制度方面的研究。而在康熙十八年入京修史后，经世学术研讨的渴望再未得到满足，使得他“缱绻于怀不能自已”。此文撰写于康熙三十二年，[③]万斯同已五十余岁，仍念兹在兹，以此可见其对经世之学保持着长久的喜好。通过好友杨宾，万斯同最终得偿夙愿，于此年展开经世之学研究：

> 今年春，偶与杨子可师言及，杨子欣然，即邀宣城梅定九、颍上高孔霖、南丰梁质人、上元马洛文、黄陂杨东里、宛平张丰村、丹徒李九于辈八九人，为会于余之旅舍，月必三举，相与博陈古制，究极利弊之所在，而折衷于一说，宜于今不泥于古，虽然未知于永嘉、永康之学何如，以视束书不观、游谈无根者，亦相去远矣。[④]

万斯同与杨宾作为发起者，邀请友人在其旅舍中进行一月三次的学术研讨，其内容是“博陈古制，究极利弊之所在”，结合此前“余少时慕永嘉、永康经世之学”，[⑤]可知这一社集活动旨在梳理古代制度的源流变迁，进而探讨其中的利弊得失，体现出浓郁的“经世”色彩。不过，此时经世之学的服务对象却已明显转变。当外界质疑经世并非正学时，万斯同说道：

> 子以为儒者之学，但虚谈正心诚意而已乎？彼体国经野、济世康民之术，何莫非儒者分内事其置之也。余尝谓夏、商、周相传之良法，至秦而尽亡，汉、唐、宋相传之良法，至元而尽废。明祖之兴，好自用而不师古，其治法远出唐、宋下，至于今又可知矣。不取而讲明之，何以善其后？[⑥]

为论证讲求经世之学的必要性，万斯同先是指出儒者本应以天下为己任，不当局限在正心诚意的性理之学；而后通过叙述古今制度的源流得失，从现实的角度再次强调其中的紧迫与必要。值得注意的是，在30年前所作的《与从子贞一书》中，万斯同就已然表达了相同的意思。

虽然仍秉持着对三代之后乱世制度架构的批判，但此时的万斯同却不再像从前那样，急呼“大变其流极之弊”，意图将这间破烂不堪的“旧屋”推倒重建。相反，他主张讲明经世之学以“善其后”。“善其后”三字尤其值得细细玩味，其用意在于解决当下的弊病与问题，以使现实统治维持下去，实现可持续发展。这就表明，万斯同放弃重建“新屋”，开始当一个“裱糊匠”，用经世之学维持“旧屋”的稳定：他所经纶的“世”，由“未来之世”，开始转向“当下之世”。《别会稽杨可师序》结尾写道：“世用我，则持此以往；不用则笔之于书，广示同志，不有益于今，必有益于后。”[⑦]可见此时的经世初衷，已然开始落到实处，着眼于当下。

而这一经纶“当下之世”的具体表现，就在于上述的学术研讨会，随着时间的推移，规模

---

① 万斯同：《石园文集》卷5《寄范笔山书》，《万斯同全集》第8册，第258页。

② 万斯同：《石园藏稿》卷1《别会稽杨可师序》，《万斯同全集》第8册，第288页。

③ 文中提及清初学者梅文鼎，而结尾处又说“独恨聚散无常，梅子既南旋，未浃月，余又将继往，则此会亦不能久矣”，意即意指梅文鼎离京南下。检阅《梅文鼎年谱》可知，梅文鼎生平中仅有康熙二十八年北上入京，五年后即康熙三十二年时南下还乡。梅文鼎《勿庵历算书目》亦可证其于是年南还：“自癸酉（康熙三十二年）南旋以后，屡奉手书相勉，亡友宁波万季野斯同亦复寄言谆谆。”据此可知，《别会稽杨可师序》作于康熙三十二年。

④ 万斯同：《石园藏稿》卷1《别会稽杨可师序》，《万斯同全集》第8册，第288页。

⑤ 万斯同：《石园藏稿》卷1《别会稽杨可师序》，《万斯同全集》第8册，第288页。

⑥ 万斯同：《石园藏稿》卷1《别会稽杨可师序》，《万斯同全集》第8册，第288页。

⑦ 万斯同：《石园藏稿》卷1《别会稽杨可师序》，《万斯同全集》第8册，第289页。

逐渐扩大，成为一个颇具影响力的北京讲会：

> 当是时，朝廷平三藩后，尚辞学，公卿从风靡，读书名士竞会都门，而季野以博淹强记为之冠。开讲会，皆显官主供张。翰林、部郎、处士率四五十人，环坐，听季野讲宫阙、地理、仓库、河渠、水利、选举、政刑诸项。①

其中，“显官主供张”说明讲会中有着官方势力的资助；而“翰林、部郎、处士率四五十人”，则清楚体现了此时讲会受众范围的扩展。在这一场域下，万斯同向包括京官在内的士人们讲授古今制度的源流变迁，分析其中利弊得失。此外，有时还讨论具体的现实问题。如康熙三十九年时，李塨在讲会中就曾听闻“三代以及元、明制度，如选举、赋税各项，并漕运及二洪、泇河水道”。② 其中，“二洪”是指运河中的徐州洪与吕梁洪，以水势险要著称；③ 而泇河则是明万历年间为规避二洪天险而开凿的运河。④ 据此可知，此时的北京讲会在典章制度之外，还留意关心河渠漕运的具体治理与运作。可见万斯同主持的北京讲会，从内容到形式，都与“当下之世”有着紧密的联系。

除此之外，康熙三十七年万斯同南下还乡，还曾应乡人请求，于宁波四明开展讲会，并留有《万季野先生四明讲义》（以下简称《四明讲义》）一书。其讲论内容主要依托《文献通考》，⑤ 突出经世致用，可作为万斯同经世之学的具体体现。书中对于经世之学的讲论，主要围绕田赋、兵制、选举、官制、庙制、郊社、律吕、舆地等典章制度展开。其中“田赋”“兵制”“选举”在《四明讲义》中比重最大，故以这三者为例展开分析。

“田赋”部分始于三月初九日，终于三月廿九日，前后共讲论三次。第一讲先是讲明田赋的基础——“律”与“度量衡”，而后从《禹贡》开始，论述夏商时期的“贡赋”，周代的沟洫、乡遂与井田，进而讨论秦汉时期的具体赋税；第二讲则自魏晋开始，依照时间顺序介绍占田、均田、租庸调等制度，此外还兼论徭役与金银货币，直至明初洪武、永乐年间；而第三讲则集中在明代，尤详于万历、崇祯，对明末三饷、一条鞭法、官田重赋等问题再三致意。“兵制”部分起自四月初九日，终于四月廿九日，亦分三次讲毕。其第一讲援引《尚书》《诗经》等文献，考辨先秦时期的作战形式与军队组织，其次论及汉代的军事设置与兵力调遣，并用较多篇幅阐述唐代府兵制度；第二讲主要集中于宋明时期，分别叙述两宋募兵与明代卫所制度；第三讲则继续着眼于明代，从制度架构、中央地方的视角进行叙述，结尾部分甚至还探讨了“本朝八旗之制”。⑥ “选举”部分共讲论四次，其情形亦与前者相似。

据此可知，讲会对经世之学的讨论，先从上古三代谈起，试图对制度进行溯源，而后以时间为经，以议题为纬，纵横交织，勾勒出制度的源流变迁、因革损益情形，一如讲会参与者所指出的，“列朝典故剖源流，一时传写盈珠玉”；⑦ 而后将目光主要集中在明代尤其是明中后期。其所以关注明代制度，很大程度上是因为清承明制，清初的制度架构多承袭、渊源于明代，明制即是当前现实问题的直接来源。是以万斯同讲会所讲论的经世之学，表面上非常历时性、历史化，其核心关怀却是当代的、现实的，其最终指向正是当下的清廷：“赋役成法胪列具备，是

---

① 李塨：《恕谷文集》卷 6《万季野小传》，陈山榜主编：《李塨集》下册，人民出版社，2014 年，第 1424 页。

② 冯辰：《李恕谷先生年谱》卷 3“庚辰（康熙三十九年）四十二岁”，《李塨集》下册，第 1779 页。

③ 李德楠：《历史上的徐州洪和吕梁洪》，《江苏地方志》2006 年第 1 期。

④ 李德楠：《国家运道与地方城镇：明代泇河的开凿及其影响》，《东岳论丛》2009 年第 12 期。

⑤ 《四明讲义》第一卷开头写有细行小字：“康熙三十七年戊寅，读《文献通考》”，见万世标校录：《万季野先生四明讲义》卷 1，《万斯同全集》第 5 册，第 280 页。

⑥ 万世标校录：《万季野先生四明讲义》卷 2，《万斯同全集》第 5 册，第 309 页。

⑦ 全祖望集辑，方祖猷等点校：《续甬上耆旧诗》卷 112《张孝廉锡璜 · 送万季野先生北上》，杭州出版社，2003 年，第 825 页。

在诸君子辅圣天子兴利除害，举而行之，不负所学，吾之深所望也，此则今日讲会之志也夫。”[①] 即万斯同梳理古今制度的源流得失，教授经世的具体知识，其最终的落脚点在于学以致“用”：用此经世之学来辅佐当今天子，为清廷统治革除弊病、兴举利端，以使其得以长治久安。由此，万斯同经纶“当下之世”的学术面貌清晰可见。

五、结语

黄宗羲《待访录》自问世起就备受关注。以往研究者多是关注书中所构思设计的“理想国”本身，分析其体现的政治理念；亦或是探究“理想国”设计的目的，即黄宗羲究竟待谁来访。本文在既有研究的基础上，试图做出进一步的探索：立足《待访录·题辞》文本，勾勒出背后的著者心态，或曰信仰。

通过《待访录·题辞》中的线索，笔者梳理了黄宗羲在结束公开抗清活动后的学术生活，发现彼时的黄宗羲曾长时间地研习象数历算之学，并在此过程中接触到秦晓山“十二运”学说理论。由于其极具说服力，黄宗羲对其关于“乱运”结束、“治世”到来的推算深信不疑，并在此基础上形成一种“大壮”心态：在不久的未来，将会有一位“后之圣王”崛起，驱逐满洲夷狄，重建华夏政权，并引领世人步入“三代之治”的盛世。届时，必然亟须相应的“开国规模”，以构建并实现“三代之治”。当下对于未来制度的构想规划，到时也就有了用武之地。上述心态亦见于黄宗羲的弟子万斯同。将黄、万师徒著述合而观之，可见彼时存在于士人群体的“大壮”心态并非孤例，他们在其指引下，共同致力于未来的制度构想，经纶“未来之世”。

这一心态至三藩之乱爆发时达到高潮，随后又因局势的转变而最终趋于消歇。康熙十二年底三藩之乱爆发初期，黄门师徒看到希望，认为“天未厌乱”“膺图箓者出”将成为现实。随后清廷处于劣势、三藩接连胜利的局面，更加增强他们对于未来“三代之治”盛世到来的信心。不过，自康熙十六年开始，形势迅速扭转，三藩相继败降。这意味着在“十二运”预示的“大壮之交”时刻（1683 年）来临前，再无大规模动乱的可能，未来也就不会有驱逐夷狄的“后之圣王”出现。此前的“大壮”幻想趋于破灭，其心态与政治认同逐渐开始发生转变。

随着原有“大壮”心态的转变，黄门中的经世之学也随之发生转变。此前由于相信“三代之治”即将到来，黄、万师徒致力于经“未来之世”，为之构思设置“一代之规模”；而当现实局势趋于稳定后，他们开始接纳、认同当下的清廷统治，将目光从遥远的未来回到现实，以经纶“当下之世”。万斯同先后于北京、宁波开展的讲会中，其不仅接受官方资助，还向包括京官在内的士人们讲论古今制度的源流得失，传授如何处理具体的现实事务，而其最终的目的是辅助清廷统治者“兴利除害”。

以上对于黄、万师徒的个案研究，也可为清代经世之学的演变提供新的思考。此前，黄克武通过分析乾隆时期陆燿《切问斋文钞》一书，指出清代中期亦存在经世之学，联结清初、清末两个时段。此外，他还着重区分出清代经世之学中存在的两种向度：从事政治核心改革的“转化”与核心以外社会性行动的“调适”，而清初正是前者那种有着改革色彩的“转化”型经世之学。[②] 艾尔曼则以常州庄氏家族为核心，试图分析其今文经学背后的经世意涵，进而指明这是一种“修补制度式的经世学说”，原本是由清初“改革式”经世之学转化而来。[③] 两位学者通过具体的个案研究，共同指出清初经世之学的基本特性。近年曾龙生则以魏禧、梁份师徒为例，对清初经世之学的演变情形进行深入细致的分析。他认为，清代经世之学固然存在由清初

---

① 万世标校录：《万季野先生四明讲义》卷 1《第三会 讲田赋》，《万斯同全集》第 5 册，第 293 页。

② 黄克武：《理学与经世——清初〈切问斋文钞〉学术立场之分析》，《“中央研究院”近代史研究所集刊》第 16 期，1987 年。

③ 艾尔曼：《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》，赵刚译，江苏人民出版社，1998 年，第 208–210 页。

的“转化 / 改革式”转变为清中期的“调适 / 修补制度式”之趋势，但前后两种经世之学，所经之“世”则完全不同，并非同为“现世（清廷统治）”；其转变的时间也并非 18 世纪中后期。① 质言之，曾氏认为，清代经世之学的演变，应是由明遗民主导、意图恢复重塑故国的军事谋略之学，转变为认可现实的治国理政之学，其时间大致在三藩之乱后。这一论述，确然有助于深化对清初经世之学的理解与认识，但此问题似乎还有继续深入探讨的必要。

本文所研究的黄、万师徒，或可为此添一新的注脚：在清初经世之学转变的历史图景中，有着这样一条脉络：从明遗民主导的、意图为未来规划设计的典章制度之学，进而转变成为当下统治兴利除害、处理现实事务的经世之学。而转变后的经世之学，由于涉及“田赋、兵制、选举、乐律、郊禘、庙制、舆地、官制”② 等诸多门类，且与现实事务密切相关，极有可能随后演变为清中叶乾隆年间陆燿所辑的涉及兵制、财赋、刑法、荒政、保甲等具体事务的经世著作《切问斋文钞》。

References

Elman, Benjamin A. *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1990.

Chen Xunci and Fang Zuyou, eds.*Wansitong nianpu* (A chronicle of Wan Sitong's life). Hangzhou: Zhejiang daxue chubanshe, 2021.

Fang Zuyou. *Huangzongxi changzhuan* (Huang Zongxi's long biography). Hangzhou: Zhejiang daxue chubanshe, 2011.

Wang Fansen. *Wanming qingchu sixiang shilun* (Ten essays on late Ming and early Qing thought). Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe, 2020.

The Evolution of the "Dazhuang" Mentality and the Statecraft Learning in the Early Qing Dynasty: Centering on Huang Zongxi and Wan Sitong

LIU Chen (Department of History, Sun Yat-sen University; liuchen19951323@163.com)

Abstract: In the late Ming and early Qing Dynasties, Huang Zongxi, Wan Sitong and his disciples were convinced of Qin Xiaoshan's theory of "twelve fortunes", so they gradually formed a "Dazhuang" mentality: based on the projection of "twenty years into the Dazhuang", there would be a "saint king after him." Based on the projection of "twenty years into the Great Strength", there will be the rise of the "later saint king," overthrowing the Qing court and leading China to "peace and prosperity." The "Dazhuang" mentality reached its climax with the outbreak of the Three Feudatories Rebellion, but it was finally shattered due to the stability of the political situation after the suppression of the rebellion leading to its final collapse. Along with this process, there was a historical evolution of the statecraft learning in the early Qing Dynasty: from the systematic conception of the future regime represented by the *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince* (《明夷待访录》) to the school of the classics in the form of the "Beijing Lectures," to eliminate harm and promote the interests of the Qing Dynasty.

Keywords: early Qing Dynasty, statecraft learning, "twelve fortunes", Huang Zongxi, Wan Sitong

① 曾龙生：《再论清代“经世之学”的演变——以明遗民魏禧及其弟子梁份为中心》，《台大历史学报》总第 68 期，2021 年。

② 杨无咎：《万季野先生墓志铭》，《万斯同全集》第 8 册《附录》，第 506 页。